٢٤



وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تقسيم جميع
براهين هذا المطلب التي لا يوخذ فيها ابطال التسلسل مبنية
على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء
كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان
طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة
في صحة المرد ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات
الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود
الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل
من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية
لها اذ اللازم ان يكون علة لنفسه ولعللها اذ بملاحظة المقدمة
المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة
يكون علة لها بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه
الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن
ان يكون ممكن ما من الممكنات منشاء لوجوب الممكنات
ولا منشاء لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في
صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شي من









اذ لا شيء من الممكنات

الممكنات تستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد ولو
لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولا
ثبات هذا المطلب بمنهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الا مكان الوقوعي
بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان
الوقوعي ومن ذلك الامكان ثبت وجود واجب
الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى
تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين
المتعددة في هذا المطلب العالي فان كلا منها كمشعلة في
ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد
على معنى انه يصح منه صدور العالم وتركه اي اقول اي
بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل
انفكاكه عنه اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما و — ليس الامكان
الغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى
ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف
القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل ولا صدوره
وارادوا انهما امكان الصدور واللاصدور بالنسبة

الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل
بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والتلازم
بين معنييهما ظاهر فهما مما يتفق عليهما بين الفريقين
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم و
حدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن
بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب
مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب
في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع
انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح
لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره
الشارح في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته
ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى
المذكور والا لزم قدمه ضرورة واحتج على
انه قادر اي هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري
ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه ولا يصح اجراؤه
وهو الامام فخر الدين الرازي ره
من قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل ان يعارض

المصـ ويتّي تأثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب
بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او
احتياج التأثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط آخر
حادث بناء على ما ذكرتم انه لو كان حادثا لتوقف على
شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المصـ بل له ان يقول ان
العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال
او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط
الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم
التسلسل وهو باطل عند المصـ والحاصل ان القول بان
الشيء لو كان حادثا غير تام عند المصـ واكثر المعتزلة حادثا لتوقف على شرط صح
بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما لفرض الايجاب المذكور
فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال
الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تأثيره
تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة

والاخ

والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا
ان كان تأثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير
الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث و
كلاهما محالان فحاصل كلامهم ان تأثيره تعالى ليس
بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم
بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم
العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان
فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في
قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح المختار جائز الفاعل
بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمصـ في
الثاني من الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة
الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف
على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب
الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم
الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمصـ انما نفى الايجاب

الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق
فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري
ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد
في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة اذ
بالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون المرجح قال
المصنف في شرح الاشارات والقائلون بحدوث
العالم افترقوا الى ثلثة فرق فرقة اعترفوا بتخصيص
آن اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص
غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين
ومن يجري مجراهم وهؤلاء يقولون بتخصيصه على
سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة
التخصيص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه
لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا
لانه لا وقت قبل ذلك الوقت

[illegible] العمل فلا يكون قبله وقت وهو قول
ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة
لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا لشيء آخر غير
الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون او
اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة
غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار
احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم حتى
من المتكلمين المتاخرين اشهر ولا خفاء في ان المصنف
اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب
يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم
ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة
الى التنبيه كما مر الاشارة اليه اذ لو كان
جاز ان يحل ذلك التوقف مع كون لزومه
لتوقفه

فقوله بل الحق ان نوع
بانه وقت وجود العالم ليس بالايجاب
بالمعنى المذكور والا لزم قدمه فتدبره

لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لحالية
هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
وان كان استلزام الحج المحال استلزم لتقدم
الشي على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام ام لا حاجة الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب
بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا
لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين المعنيين
الذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند
المتكلمين وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان
محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما
الايجاب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب
بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على
شرط حادث متعاقبة اقول على هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق وذلك غرب
عن عدو منهم

قوله

او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف
المعلول عن الموجب التام اذ لو كان حادثا آه
لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن
الموجب التام وذلك كاف فان قيل مراد الشارح من
القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم
بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص
او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك
باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص
او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما تقدم من الاشارة اليه
سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث
عند المتكلمين فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا
فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجدا اقول العمدة
في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور
الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين التفات الى
هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال
المتكلمين والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فتجويزها
معقوله

حديث قدسي

كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف

مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت
اليه وايضا الدليل العقلي قايم بان الممكن الذي لا وجود
له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا او هذا مما يوافق كلام الحكماء
قال بهمنيار في التحصيل وان سلكت الحق فلا يصح ان يكون
علة الوجود الا ما هو بري من كل الوجوه من معنى ما
بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان ما
يفيد الوجود ما فيه معنى بالقوة سواء كان عقلا او جسما
كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى
قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في
ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال
على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات
الموجد مما هو مختص بالمبداء الاول تعالى وهذا لا ينافي
كون حركات العباد صادرة عنها اي مع قطع النظر
عن انضمام الارادة اليها ثم المناسب ان يقول ان
الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة

والوجوب

والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المصنف
غير زايد على الذات ولا على الداعي بل على العلم بالاصلح
فان قيل اذا كان الارادة اي العلم بالاصلح غير زايدين
على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد
ليتحقق الايجاب بالمعنى المذكور او لا قلت لما كان المراد
هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح
الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور او لا
ان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على
النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زايدة على الذات
والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسياتي تحقيق
ذلك ان شاء الله تعالى وهذا ما يقتضي ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لقايل ان
يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة
على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين
نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة على الذات لا
ينافي القدرة والاختيار على تفسير الحكماء بمعنى ان

شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن شاء في الازل فعل
فيه بالمشية القديمة التي هي غير زايدة على الذات
ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك
العلة التامة عن المعلول في الزمان ح فكيف حكم
بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زايدة
على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم
به المتكلمون فاللايق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف
كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف فان
قيل انفكاك العلة التامة عن المع اي تقدمها عليه
بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان
الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة و
لا نزاع لاحد في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه
بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان ننقل الكلام الى
علتها فلزم الانتهاء الي علة تامة متقدمة على المعلول
بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة
وهو بط باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء

على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول قلت
تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا
لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جايز عند الحكماء بل لزمهم
ان يلتزموا به لما مر اما ان تخلف العلة التامة عن المع
بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم
مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث
الزماني فهو ما يستحيل بحسب الجليد من النظر بناء على انه لا
يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة
التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول قد مرت الاشارة اليه
فيما سبق من ان العلم بالاصلح مرجح فالذات يقتضي
احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة
التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء
الله تعالى بان يريد الترك او لا يريد الفعل
بهذا التردد بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل
يصدر عن التارك او عدم الفعل اعني انضمام
الارادة لم اقول هذه العبارة والعبارة التي

ار قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد

الفعل وح يجب الفعل الخ ليستا على ما ينبغي فانهما لا تنافيان

المذهب ثم حكم بحدوث ارادة تع بعد حصول التم في

ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة

في الاولى هي ان يق فان القادر هو الذي يصح منه ان

يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات

وفي الثانية هي ان يق ان اراد وجب صدور الاثر

بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا

مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة اعتمادا على المراد

لكن هذا ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص

بعض الممكنات بالايجاد يدل على ارادته فانه يدل على

انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة

على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان

الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته

بالقياس اليه ثم حيث صار موقعا احتاجوا الى اثبات

شيء بسببه تخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة

الفعل ص

يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة

وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة على علمه عند الكعبي

ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة

المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع

قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما

بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء

في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع

الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما هو

فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار

المص فهو في ما بين العبارتين واحد والظ ان المراد

بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص هو

ان الارادة مع كونها غير زايدة على العلم غير زايدة

على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور

وان العلم بالاصلح هو مرجح ولكن ذلك على ذكر

منك في الابحاث الاتية اما حال وجود الاثر

وح يجب وجوده فيمكن الجواب بان وجوب وجوده

[illegible]

الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى
ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون
بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا
يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم ومن هذا يعلم
انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد
نعم نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن
التمكن من الفعل في ثاني الحال القائل ان يقول ثاني الحال
عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين
فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب
المذكور فيطول المسافة في الجواب ولنعلم ان المتكلمين
اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة
قبل او حين وجوده فمذهب الاشاعره الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها
بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف
الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر
وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق

الاشعرية

كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني
منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل
والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب
عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة
التي هي علة فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج
الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال
بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان
استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان
وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل وينافي التكليف القدرة التي هي شرط
ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق
الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه
ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا
يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر
لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة

[illegible]

لايق ان تكليف الفاعل حال الفعل تحصيل ذلك الفعل
الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته
لانا نقول كفى فايدة تركونه سببا لذلك التحصيل فانه
هو اثره لايق ينتفى فايدة التكليف على هذا التقدير
وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه
اما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فايدة حدوث
التكليف لا فايدة استمراره والحق ان النزاع المذكور
لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا الاثر والكسب
سواء كان مع جميع شرايط التاثير متحققا قبل الفعل او لا كان
ومعه وان اريد بها القوة التي تكون مع جميع شرايط
التاثير والكسب لم تحقق الا مع الفعل وان اريد بها
القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط
التاثير لم تحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب
بعض كما يعلم من عبارة بعض واليه كان الدليل
الثاني دالا على تحقق ذلك الذهاب فان قيل بعد الله
ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن

اجتماع

اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في
جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرايط التاثير
ففي حال العدم تحقق شرايط التاثير في العدم وفي حال
الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة
في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا ينافي هذا
التوجيه قوله ويمكن الى والاولى في التوجيه ان يقال هذا
جواب قول من قال القدرة لا يتحقق في حال العدم
قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم
فاجاب المصنف ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة
في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية
في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده
وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار
الى ان ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة
كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا
اشارة الى التوجيه هذا الدليل الاول الذي قاله الشارح
للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يكون
اي قبل تعلق القدرة
للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر

لكن العدم الاصلي مستمر ازليا لا ثانيا في تعلق القدرة
بابقائه والنفي يكفي في كون طرف النفي اثر البعض
الاستتباع ان القادر لم يشاء فلم يفعل فان
انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم فخ
هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين
في الشرح ان قدرة الله تعالى شاملة
لجميع الممكنات لا خفاء في ان امكان الصدور
عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشئ ما لم يتصف
بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية
وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور
عن الواجب تع سواء كان الصدور بالواسطة او
بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان
الصدور عن الغير فلم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا
ان الممكن باعتبار ذاته لا شئ محض وما كان كذلك
لا يصح ان يصير موجدا يكون عنده وقوع جميع الممكنات
بايجاد الواجب تع وقدرته وعن جوز كون الممكن

وهو المعتزلة

محركا

محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تع حركات الاجسام
ضرورة ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات
والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط
التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب
اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق في ان صدور غير
الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته
على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن
الغير لانه ان الامكان علة المقدورية لما كان
الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان
له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق
المليين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى
المؤثر القادر ولو سلم انه لما كان مقدورا
المقدور لشئ مقدورا له ووجب انتهاء جميع المقدورات
الى الواجب بالذات ثبت شمول تعلق قدرته لجميع
المقدورات فان المعتزلة القائلين انه اقول

ولو بواسطة والمدعى هذا العام لا التعلق بلا واسطة
ط

اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب
تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون
تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل في
ادلتهم قوله هذا الاستدلال بناء الخ لا يخفى عليك
انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق
في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التاثير
ثابتا للغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير
مقدور للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور له
تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن
صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات
واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان
يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن
الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا اي بدون اعتبار — اي لا يلزم ذلك فقط
كونه مريدا وعالما بنظام الخير اذ لا يلزم من كون
الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة
الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير قوله

فعلى

فعلى قاعدة الاعتزال اي على قاعدتهم الاعتزالية لا يلزم — اقول
الا جواز ان يكون خصوصية المعدومات الممكنة مانعة عن
تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير بدون تعلق
الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق
مطلق القدرة بمعنى انه لو اراد ايجاد تلك الخصوصية لم
يقع بقدرته قوله وعلى قانون الحكمة الخ اقول على قانون
الحكمة لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات
وكل ما كان له امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب
الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن
الذي ليس له في حد ذاته وجود يمتنع عندهم اتصافه بالايجاد
نعم قبول الوجود وقبول الحركات يتحققان عندهم في
الممكنات يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار قوله جاز
ان يستعد المادة الخ هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن
غير الواجب تعالى قوله وعلى التقديرين لا يكون الخ لا يخفى
ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم
والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان

عدم صدور ممكن عن الواجب تعالى ح ل

الصدور عن الواجب على السواء وان نسبة الذات
من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي لها امكان الصدور عن الغير على
السواء ولا خفاء في صدق هذين المكينين   اعظمها
الشنوية اى شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن
ان يوجد الشر ولابد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها
بان يقى الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء الذي
لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا و
ثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما
يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات
الواجب بالذات لما لم يمكن الى يصير مبداء للشيء وجب
ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام المذكورة
اى القسم الثاني الذي ليس فيه الشرية والقسم الرابع
الذي خيريته غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فقول الثنوية ان الله تعالى لا يصير
مبداء لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبداء

الحكيمين نسخة

لاشياء

لاشياء خيريتها غالبة وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم
الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية   وكانهم
ارادوا الى على هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم
والامكان   والمجوس منهم لما قال المجوس ان
ايجاد اهرمن ليس من الشر بل انما الشر منه فيزدان
اوجد اهرمن ويكون جميع الشر انما يصدر من اهرمن
والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا الى
اللهم الا ان يراد من قولهم خير اما يكون خيرا محضا ومن
قولهم شريرا اما يكون شرا محضا ولهذا حملها البعض
على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض
اوبريا وما قال الشارح والحاصل ان شبههم ما ذكر
ودفعها انما يكون بما سبق   والاحكام
اى احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه
الخلل والنقصان ويشتمل على حكم ومصالح يدل على
تقدم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطة يدل على علمه تعالى
بذاته   والتجرد اى تجرد الواجب وهو على المشهور

كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج
الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه
عن المهية والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطة
يدل على علمه تعالى بافعاله وفي هذا الدليل سر تامل فيه ان
كنت ذا شوق فانه لا يظهر الا لاهل الساكرة والذوق
واستاد كل شي اليه هذا الدليل على تقرير الشارح
انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت
او جزئية بعد ضمه الى دلايل اخر دالة الى علمه تعالى
بذاته وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام انما يدل على
عموم العلم لكن فيه صرف عن المتبادر ويمكن ان يحمل
هذا القول على دليلين اخرين يدلان على اصل العلم
وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبداء لجميع
الموجودات التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة
كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف
واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبداء لجميع الموجودات
علم كونه تعالى عالما لجميع الموجودات معقولة كانت

او محسوسة كلية او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل
العلم مطلقا اي ثبت العلم بذاته تعالى ثم ثبت العلم لجميع الموجودات
والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبداء لجميع الموجودات
التي منها صورة العلمية كان مبداء لفيضان العلوم على
العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان عالما بالضرورة
ثم باحد من الوجهين المذكورين ثبت انه تعالى عالم لجميع
الموجودات اتفق جمهور العقلاء الا انما قال
ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظن انه لم ينف احد من العقلاء
علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم
التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان
هذا من العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا
والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد
على الذات كما يشعر به دليلهم وجاز ان يكون
فوق ما مر الكل لا يجاز عند التامل في اول نظره والاولى
ان نقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات على
وجه لم يكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك

كما ذهب اليه الشافعي وخفاء الضروري على بعض
العقلاء جائز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم
وقد عرفت ما فيه وقد تمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية اقول لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله
بجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية
وح لا يرد ما اورد عليه فان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون
الالتفات بها ليستفاد من الشرع لا اصل العلم وان
اراد بالخطور حصول العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع
فيرد عليه ما اورده عليه الشارح بقوله والظ ان هذا الكلام
والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة
بجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال
انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية
من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان
فح لا يرد ايضا عليه الايراد وكل مجرد عاقل حاصل
كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها

قال

قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس
والمعقول في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه
نفس المحسوسية والمعقولية لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره
مدركا لذاته وما يدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده
ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس
وجوده الا كونه مدركا فالامور التي يدرك ذواتها لا يصح
ان يكون مقارنة للمادة والا لكان وجودها لغيرها و
اما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان يدرك
ذواتها والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب
عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا
ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك
ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والعقول
اذ قد علمت ان معقولية الشيء ووجوده من حيث هو
معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا
له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته و
اقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المهية واضعف

الموجودات ما حقيقته القوة وهذا امر الهيولى فما وجوده
اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقولية اشهر اقول
قوله واضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى
لمية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور
والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها
فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف
ليس الا للموجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين
على قول المشائين من التعقل حضور المهية المجردة عن
بيان قول المشائين
العلائق المادية لشيء المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شان
المجرد لان ذاته غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
وبيانه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى
لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست
هي هيئة لغيرها بل هيئتها لها وهي مجردة عن الهيولى
الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها
ان عنى بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بانه عدم
الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات

لامتناع

لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان
قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته تم ولم يصح جعله دليلا على
كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض
او حاصل ان كل مجرد عالم بذاته
بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل
تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم
فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم
له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه لا غير قايم
قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من
ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل
ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان
منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد
فهو عالم بذاته ثم قال بهمنيار وقد عرفت ان الموجود
المجرد عن المادة فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن
معقولية لذاته وعقلية لذاته فوجوده اذن عقل
وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول
هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية

موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول
لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يتعقل
ويحتج ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل اما
بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه
شيء حتى يصير معقولا بالفعل كالحال في المعقولات بالقوة التي
يحتاج الى تجرد وتجريدها عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا
الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج
الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن
معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا
لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا
بالفعل هف اشهر اقول يمكن الاستدلال على ان كل
مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشاء
عالميتها ليس الا تجردها وبالجملة حكم الحكماء بان كل
مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشاء من التفتيش
عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها
وقد يستدل على اثبات على اثبات علم البارى جل

وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود و
كل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال
لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اوهو كامل
باعتبار ذاته والثاني انه تعالى عالم بذاته لا يخفى
حمل عبارة المتن على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على
احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا اما الاول
فلان العلم تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف
وشرحه هو انه تعالى تعقل ذاته فاذا اعقل ذاته عقل ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق
المادية للشيء المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شانه لان
ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما
الثاني فلان ذاته مبداء لما سواه والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول غير الشارح عبارته الى ما ذكره واورد عليه
جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغفل
عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم
اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له

التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصد بكل منهما حاصل
ويرد عليه انا لا نم قد عرفت ان هذا المنع مندفع
بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى
التقديرين لا يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة
صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو
لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه عن عبارة باتم الاشارة
اليه انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية
وبذاته بذاته تحقق سواء من ذلك ان التعقل عبارة
عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل
المقصد كما مر فلم لا يجوز ان يشترط فيه اي عدم
جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم في العلم والمعلوم كما
يعلم من علم الانسان بنفسه واما كون الحواس غير
عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة
لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في
هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة
المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غايب من ذاته فيقال

ان

ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يستلزم العلم
كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالتعقل
وان اريد به الشعور والانكشاف فهو مم لانه غير بين ولا
مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فيجب ان يعتبر
التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور
في المواقف مع انه لا يحصل اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه
المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم
بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر واما
ان العلم بالعلة يوجب الخ اقول خلاصة الدليل الاخير ان
الواجب الوجود في اعلى مرتبة التجرد فيكون عالما بذاته
وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او
بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما
قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان
الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي
وليعلم ان لواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي
وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير

لا يلزم منه
فان المجرد لا يكون بعيدا من ذاته ومع ذلك لا يكون عالما
وهو ان عدم اشتراط التغاير يعلم من علم الانسان بنفسه بين العاقل والمعقول فيعود عنه

منشاء الانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار پيان
ذلك ان حقيقة حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات
كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك
نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو كما يكون بينك ايضا
وبين انسان مناظرة فاذا انكلم بكلام كثير خطر ببالك
جوابه ثم تفصيله شيئا بعد شيء الى ان تملاء ورقة فارسي
كما عبر عنه الشيخ [illegible] والكلي
كان ذاته عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما العلم صح
والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا
اشار الفارابي حيث قال في الفصوص واجب الوجود
مبداء كل فيض وهو ظاهر على الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من
حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته و
علمه بذاته نفس ذاته فتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته و — فتكثرة علمه ع ل
يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيها علم
تفصيلي وهو عين ما وجد في الخارج والمدرك ومراتبه

اربع

اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة
وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالعلم
الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه
عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى
باقي المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه — التي ١٠
في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ
حاضر بذاته مع ما تنتقش فيه من صور الكليات عند
الواجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين — تفصيلي صح
اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات
وهو القوى الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات
المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية
والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة
بذواتها عند الواجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات
الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها

فانها بذواتها حاضرة عند الواجب الوجود تعالى في مرتبة
الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية
او جزئية وسواء كانت صور ادراكية او موجودات
عينية حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود في مرتبة
الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر
وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة
على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
منها انه لما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول
اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها
فح ان استلزم حضورها حضور المع فهذا الحضور
اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون
ذاته تع محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشئ واحد
من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات
بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه
او بطريق هو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون
صورا علمية للعلة لان الصورة القائمة بغير الشئ لا تكون

علما لذلك الشئ فلو فرض انه يكون ذلك الامر آلة لادراك
العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب
تع لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة وهو باطل
ومنها انه لو كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا
بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلول هو
عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغاير
لحضور معلولها اما اندفاع السوال فبان يق ان
حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها
بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور
الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او
كانت صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر
آخر حاضر بذاته عند الواجب تع ولا محذور في
ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد الامور
الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور ولا محذور
في احتياج الواجب تع بالذات الى معلوله في امر غير

...كان قايلا يقول فيلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي الى غيره [illegible]

كالى كحضور الاعراض القايمة بالجواهر عنده تعالى و
اما اندفاع الاشكال الثانى فبان يق ان اريد بقولهم
ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمع
ان ذلك مستلزم للعلم بالمع قبل ايجاد المع فان اريد
بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالى الذى
هو عين وجود العلة الغير الخارجة عن ذاتها وللعلم التفصيلى
الذى هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالى لم يلزم
من تقدم العلم بالمع على جميع الايجادات محذور فان
القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح
فى العلم التفصيلى وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلى
كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة
بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد
او معه امكن اختيار كل من الاجمالى والتفصيلى فى العلم
بالمع ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا
الا بالعلم الاجمالى فلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة
بذاتها مستلزم للعلم التفصيلى بالمع حين الايجاد

ويتحقق فى علم احد فرادى العلم الاجمالى

كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلى الذى
منه يلزم مغايرة علمه بالعلة بالعلم العلم بالمعلول على جميع
الايجادات واعلم ان للملطين وهم اساطين الحكمة مذهبين
فى علم الواجب تعالى احدهما انه لما كان ولم يكن معه
شئ فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية
والمسمى عند الصوفية بالاعيان الثابتة
ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هى فى العلم المتقدم
وقد اشار بهمنيار فى تحصيله الى هذا المذهب واذا كان
بقوله
واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا
لوازم ذاته والا ليس تعقل ذاته بالتمام واللوازم
التى هى معقولات وان كانت اعراضا موجودة فيه
فليس ما يتصف بها او ينفعل عنها فان كون واجب
الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدءا للوازمه التى هى
معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كالانه
بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا فى ان توجد له فاذا

ثعلمه بالمعلول فى ل

وصف بانه تعقل هذه الامور فانه لو وصف به لانه يصدر عنه
لا لانه محلها ولوازم ذاته هى صور معقولاته لا على ان تلك
الصور يصدر عنه فتعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة
عن المواد يفيض عنه وهى معقولة له فنفس وجودها عنه نفس
معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى فان قيل قد
قال بعد هذا الكلام وليس تجرده اى الواجب تعالى بحيث
بهمنيار
يحصل له تلك المعقولات بل تجرده بحيث يصدر عنه تلك
المعلومات وليس هو عالم لان له تلك الصور بل هو
عالم بمعنى انه يصدر تلك الصور وصور تلك المعلومات
مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط
عندنا علة للمعلومات المفصلة الى اخره ما نقل عنه
سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته
قلت لما كان ظ الكلام السابق يدل على انه اختار مذهب
الحكماء غير الملطي وهو ان جميع الايجادات العينية
مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل الكلام

الاخر

الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده
على ان العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على
جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم هو عين
ذاته وهو العلم الاجمالى بالعلوم المفصلة والمذهب
الثانى هو ان اول ما يصدر عن الواجب الموجود بالذات
هو جوهر فيه جميع صور ما فى الممكنات وهو اختيار ثاليس
الملطى فعلى هذا المذهب يكون جوهر الاول غير مسبوق بالعلم
المغاير لذات الواجب بخلاف المذهب الاول فان جميع
الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات
وصاحب الشفا متحير بين هذين المذهبين لما فى كل منهما
واختار فى الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر
عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان فى المذهب الثانى
نفى الاختيار بالنسبة الى الجوهر العينى الاول بناء على
ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم المتغاير مع المعلوم
نحوا من التغاير وهذا النحو من العلم لا يكون عين الذات
الواجب عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه

من صاحب الهداية نبهنا بهذا المذهب واما المص فلم
يتعرض ههنا لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد والابانة
واما في شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب
الثاني المنافي للمذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكالين
المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق
الذي ذكرته اولا ومما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته
هو المختار عند المص ما قال في الرسالة التي الفها في تحقيق
العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن
من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى
من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن
من العلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن
وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين
فوقوع اسم العالم على الاول باعتبار الاول و
على الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا
فهو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه
عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا

واما

واما باعتبار الثاني فهو يحتاج الى اعتبار صورة العلم
والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات وادراك
الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما بذاته فيكون بعين
ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك
لا يتعدد الا بالاعتبار واما بمعلوماتها الغريبة منه فيكون
باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات
والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبار وتغايرهما المدرك
ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب التفصيلي والغرض
عن هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى
حقيقة ما هو مختار المص ره قوله والتغاير اعتباري اي
التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في العلم الاول تع لذاته
اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه
تعالى للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية
والصور الادراكية فهذا الكلام من المص جواب عن كل
من السوالين اللذين احدهما ان العالم ما حضر عنده
المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تع

المعلوم جل

والى هذا المعنى اشار الانسب ان يقى ومنهم من التزم ان
العلم يستدعى صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب
الاشارات ولهذا التزم فى الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين
المذكورين سابقا ان معقولاته صور متباينة متقررة فى
ذاته تعالى وذلك لاينافى وحدته الذاتية ورده المص فى
شرح الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين
ان العلم لايستدعى صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله
العاقل كما لايحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التى
بها هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من
نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من
غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشىء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير
ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل

عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتبارى كاف فى
ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لايقتضى التغاير
الذاتى وثانيهما ان العلم الحقيقى امر يكون سببا
لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح
الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون فى
علم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات التى هى معلومة
بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتبارى
كاف فى ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصور
العقلية التى هى معلومة بالذات عين العلم بها فهى من
حيث منكشفة بذاتها علم وايضا من نقل عنه نقض العلم بالعلم
لاستلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم
فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتبارى كما
عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه
التسلسل فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العالم و
المعلوم واحد فى العلم الاول تع لذاته كما نقل عنه فى
الحاشية السالفة ومنهم من قال الى قوله و

التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن
ان كونك محلا للصور العقلية شرط في تعقلك اياها
فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحصول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في
كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته
حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان
يكون هي حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله
ولا يستدعي العلم صورا مغايرة الخ ولما كان البيان
سهل المأخذ بادنى توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن
المذكور لانه منشاء للحكم المردود المذكور قال الص

هو الالتزام المذكور الذي رده المص في شرح الاشارات

نسبة

نسبة الحصول اليه اشد الخ معنيان احدهما ان حصول
مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل
لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من
حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن
عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص وثانيهما ان
حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه
حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما مر نظيره
ايضا في كلام المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك
انما هو الحصول للمدرك او منه او الحضور عنده لا حصوله
فيه كما في ادراك النفس الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة
اليه في كلام المنقول وذلك بالوجوب الخ لم يذكر الشيء
اللازم الذي هو المط اي قولنا لما كان حصوله للقابل علا
كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى وقيل عليه ان
ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك
الشيء للعالم في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان
كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا

النحو من الوجود ولا ثم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم
بالشي يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اخرى
وان كانت اوكد من تلك النسبة بل القايل ان يقول
ان هذا كما يقتضي ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى
فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد
فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق
الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما
يقتضي العلم بالشي انما هو الحصول للمجرد من حيث هو حصول
بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص
الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء
في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا شركة
الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء
قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء
تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المتصورة بالصور
الادراكية [illegible] الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم ليس
الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية
لها

لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبرية
لها واما منشأ اتصاف الشي باشال السواد فانما هو القيام
بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط بغيره او بالالزام
او بنحو بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول المخصوص
بالحلول في المجرد بل ما هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده
فحاصل تحقيق المص انه كما كان علم الاول تع بذاته عين
ذاته كذلك يكون علمه تع بمعلولاته عين معلولاته فانه
قال في شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها و
تمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول
تع عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته
في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان
عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول تع له شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا

فالحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة
مستانفة تحدث في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول الواجب تعالى
كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه
الوجود حاصلة فيها كان الواجب الاول تعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير ذاتها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات المذكورة فهذا الصدر ان حققته وبسطته
انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلث احدها الانتزاعي
الاضافي المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم
وثانيها ما ينكشف به الشي وهو العلم الحقيقي المعتبر بالحاضر

بالذات

بالذات عند المدرك او غير الغايب عنه او غير مخفي عنه
كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكر هذه الابحاث المذكورة اندفع
جميع السوالات الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة
العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون العلم قايما
بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم
المباين للعالم كان وانه فاجاب بان يقال ان صيغة
العالم انما تشتق من العلم الانتزاعي المصدري و
العلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم
بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم
ماخوذة من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو
بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان العلم قايما
بنفسه او ارتبط به العلم نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود
الماخوذ من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور
الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال من حيث هو

علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج
وفيه تكلف مع انه اولى من ان يق ان وجوده في الخارج
اي قوله فيحتاج الى ان يق
وان كان عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من
حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا
في الخارج واندفاعه بان يق الصادر الاول انما كان مسبوقا
بالعلم الاجمالي الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق
ان يق ان هذا العلم الذي هو عين ذاته تع علم تفصيلي بالنسبة
الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول
فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء الى الشيء
الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة
للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلا مر قال صاحب
الشفا فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء
الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن
الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى
ان توجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها

فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود
كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء بهذا فاعلم
ذلك فان الغايب المط في طي الشاهد الحاضر وبذلك
التحقيق يندفع السوال الثالث الذي هو ان العلم
الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات على سواء
لا يصح ان يكون منشاء لصدور خصوص الصادر الاول
ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور
الغير المتناهية واندفاعه بان يق ذلك جائز في العلم
الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي
سواء كان او المنكشف بذاته وكلام المص يدل على ان الموجود
المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظاهر لا يعلم
الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية
موجودات عينية او صور ادراكية محسوسة او
في الجزئيات المادية
معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا
في الجزئيات المجردة كالواجب وغيره من الموجودات الجزئية
الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صور
ادراكية كلية فاما ان يزول ذلك الا زوال ذلك

لان مقصود المص العلم التفصيلي ومراده ليس الا العلم الاجمالي الكمالي شرح ن

العلم بانه يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم
او في شيء من الازمنة لا بانه يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق
لان المطلقة لا تنافي الموقتة ولا بانه يعلم انه ليس في
الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه
في الدار في الآن السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا يلزم
ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا بالجهل ولا يتحقق
الزوال المذكور في الواجب الوجود كما لا يخفى فالدليل لا
ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك العلم
لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور
كما لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا لاجراء الدليل المذكور
وتقرير الدليل على وجه يطابق جواب المذكور هو ان يقال
اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في آن حضر عندنا جزئي
آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم
التغير في علمنا والواجب الوجود منزه عن ذلك التغير
فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى
عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرفه

عن الظ

عن الظ لان العلم عندنا آه هذا انما يناسب مذهب
مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار المص
كما ترى بل المناسب ان يقال عندنا نفس المعلوم فالتغير
فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو
لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جايز بالنسبة
الى واجب الوجود كتغير الايجادات واليه اشار المص بقوله
وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى آه وجب اولا
ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر التحقيق الذي لا خدشة
فيه ثانيا قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة
عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانية انها معدومة وتارة انها موجودة
غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية
على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون
واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت

بالمهية المجردة ما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة
وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت
وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانها
تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان
اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له اثبات كذا الى هم
كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من
العجايب التي يحوج تصورها قريحة انتهى اقول يعلم من كلامه
الى لطف منهم
المذكور ان الموجودات الكاينة والفاسدة عند واجب
الوجود الا بالصور الكلية قبل ايجادها ولا ينكشف عنده
تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره
ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشاء من غطاء على
البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القايل بذلك
اما من فخر الساير
النفر فان واجب الوجود تعالى مبداء لوجود الموجودات

الكاينة

الكاينة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر
عنه تعالى منكشف اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت
او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج
في ادراكه تعالى الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القايل
صرح بان واجب الوجود مبداء لكل وجود وبان لا يعزب عنه
شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج
حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب
عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى
ما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة من
الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله ولا اصغر من
ذلك ولا اكبر اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي
المتقدم على ايجاد العيني فان جميع المتغيرات و

دفع دخل مقدر كانه قيل كيف
يمكن تعلق علم الواجب بالمتغيرات
التي يحتاج في ادراكها الى الالة
٢١٢

والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في اوقات
كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون
تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور
فيه كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما
يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من المتعصبين للفلاسفة اتفقوا
وقالوا انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض
الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما
فهمه المتاخرون من كلامهم ومنشا ذلك انهم حسبوا ان
كالمحشي العلامة
تصور المهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص
ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر
المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد المهية
النوعية به صار المدرك جزئيا ولهذا احسبوا ان علمه
تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه
بهذا المخصص ويؤكد هذا الحسبان عنهم بان الحكماء
يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعا بالاشخاص المادية

وذلك

وذلك كفر محض وقول فضيع يتحاشى عنه من له ادنى مسكة
من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من
الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعا بجميع
الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ منه شيء من الاشياء
ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
ولكن علمه تعا بوجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه
نحن بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعا بطريق التعقل
وكان كثيرا من الصفات في حقه تعا نقص وان كان ذلك
حقا في غيره تعالى كمالا كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص
في حقه تعا فهم لا ينفون علمه تعا بشيء من الاشياء بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع
المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص المادية
ما ليس لهم مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن
البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم اولا
وسواء طابق الواقع اولا اشهر اقول في تاويل كلام
الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذي

لا بالتفاوت
في ل

على وجه في ل

هو سبب ذلك التاويل ان يكون شخص واحد بوجه واحد
معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا
من فرض فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل
وكليا غير مانع عن فرضها فيه عند الآخر بواسطة انه مدرك
بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك
انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال
فان هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند
احدهما كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة
وثانيها ان يكون المعلوم ان يكون بالعرض لهما واحدا ويكون
المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة
فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها
ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما
والمعلوم بالعرض للآخر وهو على قسمين في بادي
النظر وان كان سابق النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار

القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وبالجملة لاخفاء
في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها
والحوادث المتغيرة ان كانتا معلومتين بذواتيهما للواجب
الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في الشهود
العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين
له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب
عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا و
هذا هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي قولهم
ان انكشاف العلة عند ذاتها يستلزم لانكشاف
معلولها عندها فقول هذه الجماعة من انه انما يتجه تكفيرهم
في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له
تعالى عن ذلك اه ان كان في العلم المتقدم على الايجادات التعيينية
فورود عليهم ان كلام المتاخرين في التكفير ليس الا في
العلم الذي هو مع الايجادات وهو الحضورات الزمانية
التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في الذي هو مع
الايجادات فكون المشخص المتشخص بذاتها متحققا في الاشخاص العلم

المادية لا تو جب خروج عن متعلقات هذا العلم الذى
هو عبارة عن الحضور بذاته نعم ذلك المشخص على تقدير
بل الكاذب
تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير
لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال
قولهم فنسبوا اليهم نفى علمه تع بالاشخاص المادية
انهم
فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد
فلم ينسبوا اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذى هو الحضور
المتجدد الزمانى صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه
وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون
علمه تعا بجميع الامور الممكنة الموجودة آه فانه ان اريد
به العلم الذى هو الحضور الزمانى الذى هو باعتبار
الوجود العينى فلم يخف على احد عند التامل فى كلامهم
انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق كفرهم وايضا ظهر حال
اى بعدم الاثبات
قولهم فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل
فهو مدرك له تعا بطريق التعقل فانه ان اريد
بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من

كلام

من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او بمقارنة مقارنة
كلمة عبارة
غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط بغير يسمى
محسوسا او المعنى الاعم ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد
عطف على قوله ما يعلم اى من المعقول
به ادراك المحسوس والمتخيل لا بحاسة المدرك بل بحضور ذاته
وهو الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة ورد
عليه ان هذا هو الذى نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير و
يتعلق بذلك النفى كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعا جميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات و
المتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العينى ورد عليهم انهم
لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء
لان ذلك الادراك يوجب التغير
وفيما قاله فى اخر الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه
الان والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى
عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع
اى صاحب الشفاء

كلمة عبارة عن المعلوم المجرد وحاصله ان المعلوم قسمان قسم يكون مجردا عن المجرد وما سواه اى يكون مجردا بحتا كالعقل وقسم يكون مقارنا للغير لكن مقارنة غير موجبة للمادة كالنفس الناطقة ... اللازم هو اصطلاح الفلاسفة

اما انه يستلزم التغير لكونه ادراك وجودات المتغيرات ... انه ليس كذلك

ذلك الخوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه
وقع اولم يقع وان كان معقولا له على سبيل النحو الاول
لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
وتزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ولهذا و ما نظيره حكم الغزالي بكفر
قائله وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورتيهما
الظلية لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني ورد
عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم
لا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية حتى لا يكن
ادراكه بطريق التعقل اه فان هذا الكلام سواء كان مطابقا
للواقع اولا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما تر
واما في قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية
نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد تبين حاله في
الحواشي السابقة في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث في الامور العامة
ما قال المص في شرح رسالة العلم في تحقيق قول الحكماء الظاهر
قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي

فقيل

فقيل لهم لا يمكن ان ينكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئية
المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى البارئ
تعالى الذي هو مبداه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام
بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم البارئ
تعالى بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه بالجزئيات
على الوجه الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا بانثلام احدى
المقدمات المذكورة اذ من الشنيع ان يستثنى من الاحكام
العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام
النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر المص
تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان
فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس
الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في
زمانه ويحكم بوجودها ويفوت ما يكون وجوده في زمان
غير ذلك الزمان ويحكم بعد مدة بانه يقول انه كان او يكون
وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير
اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة

لا يحتاج الى الاستثناء لو لم يعترفوا بان العلم التام بالعلة التامة في حقه تعالى يستلزم العلم بمعلولاته الجزئية المتغيرة على الوجه الكلي الثابت في الازل غير متغير ١٢

ان بعد عنه واما المدرک الذی لایکون کذلک ویکون
ادراکه تاما فانه یکون محیطا بالکل عالما بان ای حادث
یوجد فی ای زمان من الازمنة وکم یکون بینه وبین
الحادث الذی بعده او قبله من المدة ولایحکم بالعدم
علی شیء من ذلک بل بدل مایحکم المدرک الاول معوبان
الماضی لیس موجودا فی الحال یحکم هو بان کل موجود
فی زمان معین لایکون موجودا فی غیر ذلک الزمان
من الازمنة التی یکون قبله او بعده ویکون عالما بان
کل شخص فی ای جزء یوجد من المکان وای نسبة یکون
بینه وبین ما عداه مما یقع فی جمیع جهاته وکم
الابعاد بینهما علی الوجه المطابق للحکم ولایحکم علی شیء
بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناک
او معدوم او حاضر او غایب لانه لیس بزمانی
ولامکانی بل نسبة جمیع الازمنة والامکنة نسبة
واحدة وانما یختص بالآن او بالمکان او بالحضور
او بالغیبة او بان هذا الجسم قدامی او خلفی او تحتی

اوفوقی

اوفوقی من وقع وجوده فی زمان معین ومکان معین وعلمه
بجمیع الموجودات اتم العلوم واکملها هذا اهر المعبر بالعلم بالجزئیات
علی الوجه الکلی انتهی اقول الی هذا الاصطلاح اشار بقوله فی
هذا الکتاب وانه تعالی یعلم الجزئیات علی وجه کلی ای یعلم
جمیع الجزئیات بالکلیة بحیث لایعزب عنه شیء ثم قال
فی شرح الرسالة بعد ما ذکر واما العلم بالجزئیات علی الوجه
الجزئی المذکور فهو انما یصح لمن یدرک ادراکا حسیا
بآلة جسمانیة فی وقت معین ومکان معین وکما ان الباری
تعالی لایقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات
ولایقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان
یکون له حواس جسمانیة ولاینثلم ذلک فی تنزیهه بل یؤکده
کذا نفی العلم بالجزئیات المشخصة علی الوجه المدرک بالآلات
الجسمانیة عنه تعالی لاینثلم فی تنزیهه بل یؤکده ولایوجب
ذلک تغیرا فی ذاته تعالی الوحدانیة ولا فی صفاته الذاتیة
انما یوجب التغیر فی معلولاته والاضافات التی بینه وبینها
فقط انتهی واقول کلام هذا المحقق فی حد ذاته صحیح من اوله

الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين
من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته
تعالى كالجزئيات المتغيرة على وجه تدرك بالالات الجسمانية و
كالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع
ان القاعدة المذكورة يقتضي معلومية كل ما هو معلول له
تعالى وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه
من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة
اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى
الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة
لا بانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زماني ولا يعرض
لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية
مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود
ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة
واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون
على جهتين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي
فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه
فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم
لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة
المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في
اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل
لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال و
المستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان
يختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو
معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في
المستقبل كما انا نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان
يحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود
دون آن آخر فان الاشارة ليست حسية حتى يتأتى ما هو
بريء عن المادة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء
بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة
الى مكان قريب غير مكان المجرد المذكور فسلم لانه ليس له

مكان قريب من مكانه ايضا لا الحكم على شيء بانه موجود هناك
مشيرا الى مكان قريب من مكان الحاكم والمذكور من نشير الى
مكان قريب عن مكاننا وان ارادوا الاشارة الى مكان
قريب عن مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم الحاكم مشيرا الى هذا
المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار
لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في
كلام المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تع غير معلوم
له فان الجزئيات المشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع
الحضوري لا بالصورة فقط ولا بالآلات الجسمانية بان
يكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا اليه واما الحضور
والغيبة فهما معلومتان له تع بالنسبة الى الممكنات
واما بالنسبة اليه تع فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور
حضور امر من شانه الغيبة او المراد منه الحضور في
مكان التكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس
بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد
من قوله النسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة

كلامه

لا عن مكان

واحدة انه تع غير مختص باحد من الازمنة والامكنة بل هو
محيط على الجميع ولا يعزب عنه تع ما يوجد في احد الازمنة
والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضر
بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون
في المعلومات والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي
هي النسب بينه تع وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير
في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى وبينها
وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل
حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار
انها واقعة في الامكنة والازمنة كل في زمانه ومكانه فاعلم
ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم
بالعدم على شيء من ذلك انه تع لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم
في الحال بمعنى زمان مخصوص بالتكلم ومن قوله ولا يحكم على
شيء بانه موجود الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود
في آن وجوده او معدوم فيه والمقص ان الله تع منزه
عن ان يتي بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل

بعضها حال بالنسبة الى ذاته تعـ ووجوده واما قول
المعترض واما قوله لا يحكم على شي بانه موجود وهناك اه فدفعه
بان يقي المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله
لكنا ايضا لا نحكم على شي بانه موجود وهناك اه لا يخل بالمقصود
فخلاصة تحقيق هذا المحقق اي المص في تاويل كلام الفلاسفه
ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات
بوجه كلي لا جزئي انه تعـ يعلم الجزئيات بالكليات ای
جميعها بحيث لا يعزب عنه تعـ شي منها لا انه يعلم بعضها
ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح
في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين
اليه بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن
المتاخرين من تكلف وهو الشيخ ومن تبعه وقال في تاويل كلامهم المذكور
ان مرادهم انه تعـ يعلم جميع الجزئيات بوجه يشابه
الكلي في ان لا يتغير العلم وهو ما اختاره الشـ في توجيه
كلام المص وقال قال الحكماء اه ولا يخفى ما فيه ويمكن ان
ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى

علمه تعـ ليس زمانيا اقول لا شبهة في ان علمه تعـ بالجزئيات
باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها بل الحاضر باعتبار
ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت
مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني
مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخلوا اما ان يكون تلك الحوادث
بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك
الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود
العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد
ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وسواء اما اجمالي هو عين
ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا
العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه
الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين
الذين وقعا في عبارتي المص وبعض الفضلاء وهو صاحب المحاكمات والحاصل ان القول واما تفصيلي
فلا حاجة فيه الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات
قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من

الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته في وجه يكون مانعا
من وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تعـ فلا اختصاص له بزمان
اصلا قد عرفت ان علمه تعـ الحادث المتعلق بالحادث باعتبار
الوجود العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية
التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما
وقع في القرآن المجيد اذ الحال معناه زمان حكمي
هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب الا المذهب الا لاينا سب
المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث او
المطلق فلا يدل على ما هو المط والصواب ان يق الحال
زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل زمان وجودي
وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي وتكلمي
فمن كان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين
ذات الوجود تعـ فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان الواجب م

ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم و
ان اريد به العلم الزايد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض
الذين قالوا بالعلم القديم الزايد على الذات فلا يناسب مذهب
المصـ فالله تعـ عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية آه
لا شبهة في تحقيق هذا العلم لكن لم ينحصر علمه تعـ في ذلك بل
له علم آخر حادث وهو معبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم
وانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد كفر لم يتصف
الزمان مقيسا الخ لا خفاء فان الزمان لم يتصف بالمضي
ومقابليها مضيفا الى ذات واجب الوجود وصفاته
الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة
والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما
دل عليه كتاب العزيز فالموجودات من الازل الى
الابد معلومة له تعـ آه هذا انما يصح في العلم المقدم على
الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها
العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكاين وسيكون
قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها آه ولما كان كل منها

حاضرا فی وقته ولایکون حاضرا فی الوقت المتقدم علی ذلک

ولا فی الوقت المؤخر عنه کان علمه تعا بذوات الجزئیات

الخاصة باعتبار الوجود العینی واحکامها الواقعة فی ازمنتها

من حیث دخول الزمان فیها بحسب اوصافها الثلثة ففی قوله

ومثل هذا العلم یکون ثابتا باستمرا اصلا کالعلم بالکلیات

بحث لاخفاء فیه نعم کون واجب الوجود بحیث یحضر عنده جمیع

الجزئیات الخاصة فی کل وقت لاتغیر فیه لکن هذا لیس عبارة

عن العلم الحدوثی الذی هو عبارة عن الحاضر الحادث فی وقت

وجوده العینی وان کان مستلزما له وعبارة الفلاسفة

ای وان کان العلم الحدوثی المتغیر لازما للعلم القدیم

یقتضی نفی الحضور الحادث الزمانی فهذا التاویل لایناسب

مقتضی عبارتهم قال بعض الفضلاء وهذا معنی

قولهم انه یعلم الجزئیات علی وجه کلی وقد عرفت ان هذا

التاویل غیر مرضی عند المص او صفة حقیقیة ذات

اضافة اه هذا انما یناسب مذهب الاشعری ومن حذا

حذوه والمناسب لمذهب المص ان یق واما اذا کان

عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة

دالی آلة جسمانیة وخلاصته ما حصل من الابحاث المذکورة ان علم

واجب الوجود الاجمالی الذی هو عین الذات یعلم به جمیع خصوصیات

الجزئیات واحکامها کما یعلم به جمیع الصور الکلیة ولا دخل

للزمان فیه ولا تغیر فیه اصلا کما لایخفی واما العلم الذی بعده وهو

عین الموجودات العینیة عند المص ویعبر عند البعض بتعلق العلم

القدیم وعند البعض بالرؤیة العینیة فهو انما یکون باعتبار

الزمان وفیه تغیر ما بحیث لایوجب فان ذلک التغیر لیس فی

العلم بالذات بل انما یکون فی العلوم من حیث هی معلومات

فالتغیر بالحقیقة وبالذات انما هو فی المعلومات وفی

انما یکون بالعرض بتبعیة المعلومات فهذا التغیر من لوازم

عدم التغیر فی العلم القدیم وهذا غریب ولیعلم ذلک و

لولا مخافة الاطناب وسامة الاصحاب لحققت مبحث العلم

علی الوجه الشافی لکن ما ذکر من الایماء عند التامل هو الکافی

ما مر من ان العلم اه لایلزم من کون العلم تابعا و

غیر علة وغیر مفید للوجوب ان لایکون الحادث واجبا

لجواز استناد وجوبه الی امر آخر وکیف لا وقد دل البیان

شهوا ذلک بعید ... فاذا ابرز ذلک
ملون بالوان مختلفة النملة هذه
بالتدریج علی حدقة تلمه فیختلف
الالوان متعاقبة تتصف بعضها عنده
بالماضی وبعضها بالحالیة وبعضها
بالاستقبالیة واما العالم البصیر
بذلک الجید مرة واحدة فلا تغیر
فی ابصاره وعلمه بذلک الالوان من
حیث تلک الصفات المختلفة
بل الکل عنده حاضر مشاهد علی
نهج واحد ما دام شاهده فعلمنا بالحوادث
بمثابة علم النملة وتلک الالوان وعلمه
تعالی بمثابة علم ذلک العالم البصیر الذی
یعلم ویبصر جملة الجید جملة مرة واحدة
فلا تغیر فی علمه تعالی اصلا حم

على وجوبه ولا بد له من نفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة
مطلقا ولو سلم انه يسلم كون العلم علة للحادث
ومعد الوجوب كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب
المص لان افعال العباد ليست مخلوقة له تعالى لعلم الواجب بحيث صدر افعال العبد واجب الوجود
وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب ان يقال التالي
المذكور غير لازم لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب
بالذات والامكان بالذات والتفصيل ان يقال
الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثاني من
علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشاء
من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال
المص في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته
يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل
هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب
يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا

لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له و
الحق ما قال بعضهم عليهم السلام لا جبر ولا تفويض لكنه امر
بين امرين ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا
قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالعاكر
الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا
اي بالقياس الى واحد واحد منا مفرد اي سلسلة الاسباب
على المقدور ان علم ما علم واجب الوجود صدوره ما هو
ما ينجر الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
فقال جمهور المتكلمين انها صفة اه قال المص
في شرح رسالة العلم المستند في اثباته حيوته تعالى
ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى باللطف الاشرف من طرفي
النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل ما
لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة لا سيما
وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم
من اهل بيت النبوة هل يسمى عالما وقادرا الا لانه
امام محمد باقر عليه السلام
وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه

باو هامكم فى ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم
والبارى تعو واهب الحيوة و مقدر الموت ولعل النمل
الصغار يتوهم ان الله تعو زبانيتين فانهما كمالها و
يتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال
العقلاء فيما يصفون الله تعو به فيما احتسب والى الله
المفزع اشهر هذا الكلام حق دافع لقول من قال بزيادة
الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته
تعو الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك
الفعال وهذان الوصفان له تعا بذاته ومعنى قولي بذاته
ان وجوده تعالى حيواته فان وجوده تعو هو كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوه وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون
الشئ بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين
فاحد الوجهين ان يكون وجوده هو حيوته والثانى ان يكون
حيوة الشئ معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان
فانه مالم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي
فانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا

زبانيتين وهما قوتا النمل

وقد

وقد عرفت ان انيته تعو حيوته فان انيته تعو هى كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة اشهر اقول قد تقرر ان الوجود الحقيقي
ما يكون الشئ باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان
باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقى عين ذاته و
كذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشئ باعتباره حيا
ولما كان ذات واجب الوجود تعو باعتبار ذاته حيا
كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقى الصفات الحقيقية
من العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعو ولا تغاير
بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى ومافيه فى توجيه كون صفاته
فائدة مير صدر الدين محمد ١٢
تعو عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر
والمريد وهو عين ذاته تعو لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان
هذه العبارات انما تعد من الاسماء لا من الصفات
مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تعو و
غيره ولها معنى آخر اه وهو ان يق الحيوة فى
الحيوان صفة هى تقتضى الحس والحركة الارادية قال المحقق

وليست زايدة على الداعي واعلم ان الداعي عند المص هو
عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي امر يرجح
احد طرفي المقدور على الآخر ليست زايدة على الذات
والا لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة
او تعدد القدماء كما التزمه بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محال لان
فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور
عين الذات لم يكن القدرة عين الذات لم يكن القدرة
عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السوا
قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما
بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه علم
بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح
رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هي
المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يرجح
احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي
يسمى بالارادة او بالداعي وعند الارادة والقدرة

يجب الصدور وعند فقد احدهما او كلاهما يمتنع الصدور
فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس
ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم
يكن قادرا على ذلك الفعل اذ المعتبر في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور
ذلك عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله
لانه الكل من مقابله لا بواسطة اي ذات الفاعل يستدعي
خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الكل لصدر عنه
فيكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى كلامه
اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون
الارادة والتعلق ازليين موجبين لوجود الفعل في وقت
معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة
تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة لوجود
الفعل في ذلك هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام
العالم وهذا بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام عنه من

محخصص ايجاد العالم فى الآن الذي اوجده وليس قبله
زمان بعدان سئل الغزالى عنه من محخصص مقدار الفلك
الاعلى ومحخصصات مناطق ومحخصصات مقادير حركاتها — الافلاك صح
واجاب الخيام عنه بان تلك الامور من مقتضيات
النظام الاعلى فقال الغزالى وجود العالم فى الآن الذي
اوجده فيه هو ايض من مقتضيات النظام الاعلى .
فذهب الاشاعره الى انها مغايرة آه قال الاشاعره
ان الاراده قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح
فى هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جايز بلا مرجح
انما المح الترجح بلا مرجح ومايتوهم انه يلزم من الترجيح
بلا مرجح مندفع بالتخصيص وان كان حادثا
اى ان كان المراد حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة
يلزم التس قوله لزوم التس او تعدد القدماء لازم
على اى حال اقول قد عرفت ان الداعى هو عين الذات عند
المص فمقصوده من قوله ان الارادة غير زايدة على الداعى
انها ايض عين الذات واللازم احد الامرين المذكورين

فكلام

فكلام الش ههنا فى غاية السقوط قال المص والنقل دل على اتصافه
تعو بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة انه تعا متصف
شرعا بالادراك اى ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتهما
وهو نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك باعتبار الوجود العينى
غاية ما فى الباب انه جاء فى عبارة الشريعة السميع والبصير
بمعنى العالم بالمدرك والمسموعات باعتبار وجودهما العينى — بالمبصرات مل
ولم يجئ فيه ساير اخواتهما بالمعنى المذكور قال المص فى شرح
رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها
مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا
البارى تعو بالسميع والبصير دون الشام والذايق واللامس
وعنوا انهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعنى لما ثبت
بالشرع انه تعو متصف بالادراك ثبت انه تعو عالم
بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وساير اخواتهما بالوجه الذي يدركها الحواس
فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى
الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات يعنى

ان السمع دل على كون الواجب تعـ سميعا وبصيرا انما
التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان
يقال ينبغي ان السمع دل على انه تعـ متصف بادراك
جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل
دل على استحالة الآلات فذاته تعـ بذاته يدرك
جميع المحسوسات فذاته تعـ بذاته سميع بمعنى انه
عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى
انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات
والمشمومات ومدركات اللامسة وهذه الحجة
لابد فيها اه اقول لما كان معنى الحي فيه تعـ هو الدراك
الفعال كان لا محالة سميعا وبصيرا بمعنى انه تعـ
مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا
الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد
يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك
المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال
التجرد فيه تعـ وبهذا ثبت انه تعـ سميع بصير مدرك

بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى
مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ
الادراك والسمع والبصر في صفاته تعـ انما يكون بالسمع كما مر
واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما
قال سيد المدققين من انه لا شك ان السماع و
الابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان
تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين
بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار
ولما ثبت ان الباري تعـ عالم بجميع الاشياء من جميع
الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات و
المبصرات بالوجه الذي يدركهما الحواس بذاته
فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل
عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب
ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان
من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة
السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع و

البصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء

لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار

كلام حق وهو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك

المحسوسات على ما قرره ولا غبار عليه على ما قرره

المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من

فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه

الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة

انما نشاء من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور معيز

كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة

النقص آه لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي

مستلزم لاستحالة النقص والافة على واجب

الوجود تعالى فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في

اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى

وذهب الشيخ ابو الحسن آه ووافقه

المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر

نفس العلم بالمبصر لكنه خالفه في كونهما زايدتين

خبر لقوله ما قال سيدنا

على الذات عند المص نفس الذات فالذات من حيث

هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك

المسموعات بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه

ارجاع هذين الصفتين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات

مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية مع الاحتياج

الى الآلة انما هو في حقنا

محقق الدواني

يعني ان الحكم برجوع هذين الصفتين الى ساير الصفات كالقدرة والارادة وغيرها

فان الباري تعالى مدرك المبصرات والمسموعات على النحو

الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه

تعالى مدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالباحث على

تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظ

انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير

المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع

باثبات صفة اخرى بازائها كالذايق والشام
واللامس فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته الحفظ
على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك
المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا
الى العلم كما قرره هذا القايل كان ذلك كافيا في كون
ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك موجه
ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص كان مجرد
اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري
تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان متغايرتان للعلم فبلا خفاء
ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين
بالمبصرات والمسموعات بالتين مخصوصتين يعلم ان
استعمالهما في الباري بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك
المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان
راجعين الى العلم   وذهب ساير المتكلمين و
استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون

مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع
حصول العلم فذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظاهر لان
ذلك الفرق لا يمنع كونهما علمين متغايرين لساير العلوم
فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية لا توجد
في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو
امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو
باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها و
لا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء
اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع
الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا
الاستدلال بما مر   والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
هذا لا يناسب مذهب المصنف والاولى ان يقال ان كلا منهما
نفس ذات واجب الوجود وله متعلقات حادثة كالعلم و
المصنف وعمومية قدرته اي بعنى ان قدرته عامة
لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى

لا توجد لو

لا يتوقف على ... نقول انا اذا علمنا ... فانا نجد بين الحالتين ... ضروريا فان الحالة الثانية مشتملة على امر زايد على العلم وهو الابصار ... سلطان

ومن قوله وضعفه ظاهر الى ...

المراد الى الغير لاعلامه بمضموم قدرته يدل على الكلام و
قوة القائلة وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام
بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما
بكلام وحقق احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت
ان الكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني
لكذب الصغرى فالتكلم الحقيقي نفس ذات الواجب عند
المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني
انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاضطروا الى القدح في احد القياسين لا حاجة
الى القدح فيه بل يمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول
على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق
ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشاء من اشتراك
اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد ولتوهم جريان
حكم المعنى الآخر فيه فالحنابلة قالوا انه قيل لعلهم لم يعرفوا
معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة
او يكون امشاعهم من اطلاق الحادث الى المصحف وتوابعه

لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القايم بذاته و
قيل لا كلفوا ابا القول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق
مشترك له معنى اخر وهو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا
اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على اثر مرادهم
منه الحدوث الى انهم اعترفوا لكونه هذا المؤلف مفترى
وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف
فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان
قول الحنابلة بطل بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل
باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل بان مرادهم
بقدم الكلام قدم علم البارى تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد
والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى الاعراض
عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له
انما نشاء من التعصب المبرى عنه اهل الحق حتى قال
بعضهم انه كفى شاهدا على جهلهم ما نقلوا عنهم ان الجسم الذي
كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو
الباعث لاحد من التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا

نقل بذ

الحكم المذكور عن له ادنى مسكة والكرامية واتفقوا
الحنابلة اي هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف
لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رايت
الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة
الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم
الحادث قايم بذاته تعالى وان المنتظم قول الله تعالى لا كلامه فان
كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا
محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قايما بالذات فهو
حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث
ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام
بمعنى التكلم القديم ومعنى كونه متكلما انه خلق اي
اي خلق الكلام على قصد الالقاء من عنده تعالى واعلام الغير
فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم
من خلق كلام زيد عنده تكلمه على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعالى
ولا خفاء عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس من
الصفات الحقيقية فيكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات

الحقيقية

يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك
التاليف وخلقه في غير نفس ذات الواجب عند المحققين
فانه تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات لكنهم قد حوا في
صغرى القياس الاول بهذا اذ الم يجب الكلام المذكور فيه
على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل ينصرف الى كبرى القياس
الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي
ايجاد الكلام بالفعل ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو
من الصفات الحقيقية والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس
قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به
التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى
ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات
والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظ المركب
من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح
على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم ان اريد
بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات

وان ارادوا بالكلام المذكور مابه التكلم فلم يصح قولهم بر هو
معنى قايم بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات فى
الشهود العلمى قايمة بذاته تعم كما ذهب اليه بعض الحكماء فان
مابه التكلم ليس قايما بالمتكلم الا فى الشهود العلمى ويرد ايضا
عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ
الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه واحد بحذ ناواما انقسامه
الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء فانما هو
بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح فى الكلام بمعنى التكلم
لا بمعنى مابه التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالى الذي هو
عين ذات الحق او العلم الانتزاعى الاجمالى الذى هو
منتزع عن ذاته تعم ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام
بمعنى مابه التكلم معنى واحد قايم بذاته تعم هو مدلول
الكلام اللفظى المركب من الحروف بدون رجوعه الى
العلم الاجمالى الذى هو غير زايد على ذاته تعم لا
وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه
بذاته تعم لو قالوا بالعلم الاجمالى الواحد الزايد

على ذاته تعم يصح الرجوع المذكور وح لانزاع للمعتزلة
معهم الا فى زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا فى العلم الانتزاعى
الزايد فى التعقل   وقد حوا فى صغرى القياس الثانى
اه وليعلم انهم لم يقدحوا فى صغرى هذا القياس اذا
اخذوا الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظى
وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسى فهم يصححون
القياسين المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور فى
القياس الاول بمعنى الكلام النفسى والكلام المذكور فى
القياس الثانى بمعنى الكلام اللفظى والحاصل انه ان جعل
الكلام المذكور فى الدليلين بمعنى الكلام النفسى قدحوا
فى صغرى القياس الثانى وان جعل بمعنى الكلام اللفظى
قدحوا فى صغرى القياس الاول وان جعل معناه فى
القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا فى القياسين لان الكتابة
تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة
تصوير اللفظ بحروف الهجاء ان يكون المكتوب
لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس

والمراد بذلك العلم الانتزاعى
هو العلم بالمعنى المصدرى الذى
اشتق منه علم ويعلم وعالم
لا العلم بمعنى مناط الانكشاف
وانه عينه نقل عن ... سالة
ملا شمسا

بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه
المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه
اقول لا خفاء فی انه لما کان الكتابة تصوير اللفظ كان
اللفظ مكتوبا باى مصور ان محالة فان كون الكتابة عبارة
عن تصوير اللفظ يستلزم لكون المكتوب عبارة عن
المصور والحاصل ان العادة جارية بان يق ان الالفاظ
مكتوبة و اراد واهن هذا القول ان الصور الدالة عليها
مكتوبة وبمقتضى هذه العادة يق ان الكتابة تصوير اللفظ
والا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ
لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة كالنقش
اذا انسب الى الفرس ونحوه وجوابهما انه لا نزاع
ان فيه فی هذا الجواب نظرا اما اولا فلان المعتزلة اقاموا
كليه مير صدر الدين محمد
اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات
دين نبينا محمد صلعم ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في

ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان
القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا
فی معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجری فيه
القياسان المذكوران وذلك لا يجدی نفعا لظهور
ان الاشكال فی القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال
بان للقرآن معنى آخر لا يجری فيه القياسان المذكوران
وهو النفسی
كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظی مسميات
الاسامی والعبارات وهی ليست صورا ذهنية كما ذهب
اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهنی فهی من
اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان
بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته ولا لقيامها بغيره
وجه وجيه اشهر اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان
القياسين المتعارضين فی كلامه تعالى بل جواب عن قولهم
ان معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر فی الالفاظ والعبارات
بالدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام

فان الدليلين المذكورين

يطلقان على الالفاظ واما احملا انهما لايطلقان الا عليها فلا يكون
مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك احال قوله ومن البين ان
القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري
فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم انهم
قد حوا في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا
فلان مدلول الكلام اللفظي الخ فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين
وان انكروا الوجود الذهني فقد اثبتوا الثبوت بدل الوجود
الذهني فمسميات الاسامي والعبارات مندرجة عندهم
في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت
قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة
بذاته تعالى فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء
والارض ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور
متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل
ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في
تصحيح مذهبهم كما مر وسياتي فيحتاج الى رجوعه الى
العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى اويقال المراد بمدلول

القدرة

الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات
فان ذاته تعالى قادر على تاليف الكلمات والقائها وح يرجع
الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات و
يصير النزاع لفظيا فكل احد مما يسمع كلام الله
ويدل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله لكن لم
نسمعه من الله بخلاف ما سمعه موسى عم فانه سمع من الله
اي يكون يلقي الكلام الذي سمعه موسى عم هو الله تعالى فهذا هو
وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه
الاخير الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قول من جهة وهو معتبر
في كل من الوجهين الاخرين كما لا يخفى وهو انه سمع كلامه
الازلي الخ لاحاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان
المسموع له نوع من الثبوت في الازل على وجه الاجمال كما ذهب
اليه بعض المتكلمين او له علم ازلي هو عين ذات الواجب فيكون
معنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون
الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس

ليس وراء الكلام بمعنى مابه التكلم وهو ليس ازليا الا باحد
من التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي بل في
جميع الموجودات فلا حاجة الى ما ذكره في هذا الجواب و
الحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف
باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على
المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على
نحو ما يسمع في المنام او العقلي وثانيهما المعنى الذي هو
مقصود بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة
عند الغزالي نظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد اظهار الصفة
الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالعقل فان
اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها و
خصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون
الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد
بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء هذا المعنى
بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقاءه التكلم فليس
خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فانه قيد مطلق

سوال وتحقيق الاعتراض

مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين
الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او
مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع
بدون الصوت والحرف وايضا اسمع موسى عم الكلام الذي
بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول
ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت وحرف
قلت اما الجواب عن الاول فهو على ما ذاقه ان اطلاق الكلام
بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر
الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا فرق كمعاني
الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن
الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب او التحسر او
التمني كالانشائيات فعلى هذا يحقق للكلام الاطلاق با
لاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف و
من نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشعرة
عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيهما

بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه
ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك
كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على
معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او
بالحقيقة بان يكون قسما من الكلام كما هو راي الغزالي او
بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي
بعض وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى واما الجواب عن
الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري
لمن القي اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق به التكلم
الذي هو القاؤه والجواب عن الثالث فهو ان يقال انه تحقق
لموسى كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه
متعلقا بعالم الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق
باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا
هو مقام يتمناه العارفون واما الجواب عن الرابع فهو
ان يقال الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى ع كل من له

اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق
الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده تعالى اياه في الهواء
قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة
وقد نقل ان موسى ع سمع من جميع الجهات والحاصل ان
التكلم في الانسان يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود
الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ
اولا ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء واما
التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما هو القاء المعاني
اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او
بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان البشر
القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها في الهواء
وذلك الجواز هو مقتضى تعلقات تكلم الباري تعالى على عكس
متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام
الالهي فهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث
القدسي القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ
الدالة عليها كما يرى في الاخرة ذاته كما سيجئ التحقيق

ان غير الله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة
على الرؤية وهذا على مذهب من يجوزها لا يخفى عليك بعد
الاطلاع على ما مر من السماع والرؤية انهما قسمان من الاطلاع
الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات فيمكن سماع
غير الصوت والحرف ثم قد عرفت ان معنى السماع ليس الا
حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل
فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما وقع في
هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو
خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي
هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة
او لم يطلع على الالفاظ الا من جهة مخصوصة وان
العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع
على الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة
وثانيها انه سمعه بصوت اه لا خفاء في انه اذا كان
سماع الصوت من جميع الجهات لم يمكن الصوت
متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود

العين انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع
الا من جهة مخصوصة فعند التامل يرجع هذا الجواب الى
الجواب الاول غاية ما فيه ان يعتبر فيه الصوت باعتبار
الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان
المسموع بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان و
لهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني
ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع
لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا
المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت
ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت
موجود بالوجود الظلي المثالي فمحصل الجوابين واحد و لا
تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول
على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا
اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا
للجواب الثاني وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع
هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجود

المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار
وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع
هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى دون كسب
المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور
وننا انه انه يسمع ان هذا الجواب ليس موافقا للنقل
المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من
هو قريب من الشجرة المشهورة والطور وليس كذلك
فان الوحي على الانبياء عليهم السلام لم يسمعه غيرهم من
الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني
فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو
التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره
في لسان الانبياء وايجاده تعالى اياه فيه وان جاز
مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي وانما
الكلام هو المخترع في لسان الملك لان هذا الاختراع لا
يخلو اما ان يكون في عالم الملك او في عالم المثال او في
عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال اللسان انما يكون

على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظاهر كلام
اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون
بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت
القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت مقدم
على الانزال في عالم المثال المقدم على الانزال الملكي ولا
يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود
ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو
الوجود الذي يسمى الاشراقيون ما في عالم الملك مثالا بالنسبة
اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات
بكل اعتبار منها الحكم عليه بان له نحوا من الوجود وان كان
بالمجاز احدها باعتبار انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود
في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار
تحققه في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له
في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء بجميع اجزائه و
اما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث
النقش الحاصل في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها

فهو محدث عند العقد وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار
اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم
وهو حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في
العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه
بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان ساير الممكنات شريكا
له في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي
الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته متصفة با
لمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي الغير الذي
صفة وراء المعلومية وسر كونه متعلق التكلم الازلي الذي
هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما
من ساير الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان
عند المحققين ما وجد في الذهن مرادفا لما وجد في الخارج
في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج مرادفة في
المهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات و
لذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل
الخارجي والذهني
فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشاء لما اختاره محمد

الشهرستاني

محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي
عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح
الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو
عين ذات الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو
عين ذاته قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما
هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار
ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب
تعالى قديما وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني
الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي حاكية عن الامور
الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه ايضا
لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على
العلم به اي العلم الاجمالي المقدم الذي هو غير زايد على ذات
الواجب تعالى بانه قديم فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو
غير زايد على ذات الواجب تعالى وظن ان من حكم بان

انما قال على المشهور للاحتراز عن الكلام النفسي الذي [illegible] ذكره الشهرستاني [illegible] وغيره [illegible] القائلين بالكلام النفسي لا نزاع [illegible]

[illegible] الاذهان والحكاية عن الامور الخارجية كما المعنى المذكور انما في الاخباريات

زايدة مه

الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير
للعلم والقدرة وغير ذلك على الذات فان ذاته تعالى باعتبار
ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن
ذاته من حيث هي يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من
يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات الحقيقية بالاعتبار واحترازا عن ذهاب
الوهم الى الحقيقي قوله وقد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما
هو معنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث
يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى
العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته
فح يكون معنى الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه
بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك
ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة
فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تجوز في
الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول
قوله لا يلايم الا المعنى الثاني والجواب ان كلامه في

الازلي الكلام الحقيقي مه

الازل

الازل قوله وذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم
الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما
يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زايد على ذاته و
تحقيق هذا قوله قد عرفت ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم
الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك
يندفع التعسر الذي ذكره وكذا القول بان المتصف
بالمضي قوله لا خفاء في ان المتصف بالمضي ومقابله هو المعنى الذي
هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف
اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا
لا محالة فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار
العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فوصف المدلول
بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا
تغتر وسياتي زيادة بيان لذلك دون
المعنى القديم قوله لا شبهة في انه لا معنى القديم غير العلم
الاجمالي بمدلول الالفاظ وبها فوجب حمل كلامهم على احد
من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو

فالتجوز في اطلاق المعنى في اطلاق المعنى القديم

مدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الكلام
الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي
هو غير زايد على ذاته تعـ فح يندفع التعسير المذكور عن
كلامهم بلا تمحل   واجاب عنه عبد الله بن سعيد بان
هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم
الحقيقي الذي غير زايد على ذاته تعـ عند المحققين او
العلم الاجمالي بالكلام الذي هو مابه التكلم فان هذا الكلام
لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل   قلنا
هو اراد انه امر لا يخفى عليك ان هذا ايض انما يصح
ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين
فحاصل كلام الاشعري ان واجب الوجود بذاته متكلم
في الازل لا يحتاج في تكلمه الى امر زايد على ذاته تعـ
فذاته تعـ من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب متكلم
ولا يحتاج الى مابه التكلم فان ذاته كاف في احضار
مابه التكلم وانكشافه فذاته تعـ علم اجمالي بالتكلم تعـ به
فذاته كاف في التكلم واحضار مابه التكلم فمابه التكلم
له

له نحو من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم الذي
هو غير زايد على الذات فان للانسان تكلما ومابه التكلم
وهو الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية
لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي مابه
التكلم الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب تعـ فلا
يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعـ غير زايد
على ذاته تعـ ولا يحتاج ايض الى امر زايد على الذات في العلم
بمابه التكلم فنسبة ذاته تعـ الى مابه التكلم كنسبة الصور الخيالية
للالفاظ الينا فذاته تعـ من حيث هو منشأ لانكشاف الالفاظ
ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي
ووحدة باعتبار لو زالت رجع ذلك الوجود وتلك الوحدة
الى العلم الاجمالي بها ولهذا اعتبر الكلام النفسي القائم بالمتكلم بالمتكلم هو
هو شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعـ هو الكلام
النفسي باعتبار انه ثبت في صقع الربوبية وتمكن الغيب متمكن
نحوا من الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي وتنزيله عبارة

عن تعلق الظهور به في علم (عالم) الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ
من كلام محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة
ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم
ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالي
بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه
كلام الاشعري ان يق لذات الواجب تعالى تكلم ازلي
غير زايد على ذاته وللتكلم الذي (الازلي) ما به يتعلق ذلك التكلم
في الازل وهو الكلام الازلي وكفى في تحقق التكلم الازلي
بما يتكلم به فالعلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم
الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم الازلي
وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلي لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تاويل كلامه ان يق
تحقق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ
الموجودة في الاعيان وعلم بذلك الالفاظ وهو
الكلام النفسي عنده وما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق
الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق

علمه تعالى الازلي صح

والكلام النفسي

التكلم

التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على
تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم
الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا
تاويل باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي
لا يصح اصلا وهذا الجواب مشهور والتحقيق
ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكلف (التكليف) والامر بعد ايجاد
المكلفين فمن نظر الى ان ذاته بذاته يقتضي التكليف
وان ذاته منشاء للتكليف حكم بان المعدوم مامور
في الازل بمعنى ان منشاء الامر تحقق في الازل ومن
نظر الى استمرار الامر الازلي وهو منشاء الامر الى زمان
وجود الامر وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم
بان المعدوم ليس مامورا في الازل السادس
ان الكلام في جميع هذه الادلة انما ينتقض في الكلام
اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار
كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام
الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد

وهما التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي بما يتكلم به

المامور صح بدل

ينتقض بدل

على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء
القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته تعالى
عند المحققين فيصح اتصاف الباري تعالى الاولى
ان يتحقق بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني وليعلم ان
التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع
قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم
القديم فهي كون ذاته تعالى بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة
لذاته تعالى وهذا هو صفة غير العلم والقدرة و
الاشاعرة قالوا المتكلم الخ اقول لفظ المتكلم انما اشتق
من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم
من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به
التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم
بل انما قام به ايجاده والقائه الى المخاطب للاعلام
لانه اوجد الكلام ولو في محل الخ لاخفاء في ان ايجاد الكلام
بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراده من قال

ان

ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد
الافادة والاعلام للقطع بان موجد الحركة الخ لا يخفى
ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا
ليس موجد الحركة في جسم اخر متحركا ولا يخفى حال نظايرها
بل وان علمنا الخ لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في
تعريف التكلم هو القاء الكلام على قصد الاعلام سواء كان
ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم
فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام
هو الله تعالى. فالكلام القايم الخ قد عرفت ان
الكلام القايم بذات الباري تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة
على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي
فان كلا منهما حادث فالمعنى الذي نجده في نفسه
الخ لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف
يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا وقع انكار
المصنف ره في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على

معاني الفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص و
النفساني غير معقول اى الكلام النفسى القديم وهو معاني
الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي
القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلنا هذا تاويل فيه
ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحقق يشم منه رائحة
النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء
ان في قول المص والنفساني غير معقول حيث لم يقل
وكلام النفس او النفسي ايماء لطيفا بان اثبات هذا الكلام
بارتكاب التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب
وقد شرحناه في مبحث العلم قد ذكر في ذيل المبحث المذكور
ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم و
مغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى ما فيه
فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك
مطلقا وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة
على المبحث المذكور   قال الشيخ الاشعري رح لو كان

المحقق

باعث

باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان
مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم
اى كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
وح يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف
ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى
وهو القديم عنده رح هذا انما يصح لو كان المراد بمدلول
اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم
كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء في ان لا فرق
بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم
فان اللفظ قال فرعون موسى ومدلوله المطابقي سابق في
الحدوث   واما العبارات فانما يسمى به المتبادر
والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ
الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المص في
شرح رسالة العلم الاصح ان الكلام انما هو المؤلف من
الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه
ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يتحصل

الابعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس
كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير
في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون بصفته
ثم بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم العوام
الوجه فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زايد على
العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زايد محدث
او قديم مؤلف ليس مسموع لكن يطابق المسموع ومنهم
من قال انه مسموع مؤلف والذين يقولون مع ذلك انه
قديم لا يفكرون في معنى قولهم انتهى   اقول هذا اشارة
بقوله الاصل في الكلام الى ان معنى هذه المعاني المغايرة
لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه
المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ
كما ورد في حق عيسى عم وكلمته القاها الى مريم وقال الله
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين عم انا كلام
الناطق وكما قيل من ان بسايط الموجودات حروف مركباتها

لقوله لاستغناء الوجه عنه

كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور
فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني
فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونها حكاية
عن الواقع كما في الاخبار او مشعر الطلب ونحوه كما في
الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجد
ان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا من
الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي
ينقسم الى الخبر والامر والنهي وامثالها انما يكون بالحقيقة
معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق
والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب
انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب
ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر
بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة
وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام
بالحقيقة هو معاني الالفاظ الموضوعة قلت على كل من
التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة للذات
اي سواء كان الكلام هو اللفظ فقط
او اللفظ والمعنى

الحق وعديم الابتداويه الى العلم الاجمالي كما اختاره الطايفة
المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به
مع ضميمة اقتضاء الذات للالقاء الى المخاطبين كما ذهب
اليه الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه زايد على العلم
قديم غير مؤلف ولا مسموع واما من قال انه قديم مؤلف
ليس بمسموع وزايد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال
بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على العلم ان له
ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه
مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة
وقوله والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة و
قوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون
معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا له واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة
القايمة بذاته تعالى والاصوات القايمة بنا متحدة الحقيقة
حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قايمة به تعالى من غير
ترتب وفينا مرتبة القصور الا انه ثم قال ذلك المعترض لنا

في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة الكلام فينا
عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي
هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان
صفة الكلام القايم بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف
الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له
تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب
يتوجه الى مخاطب مقدر وامتياز عن العلم الخ فان كلام غيره
تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا و
ليس لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب
اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة
ومن يحذو حذوهم وليس مثل كلام صاحب المواقف من
ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف
والاصوات والمعاني معا كما هو مذهب الحنابلة ولا ما هو المشهور عن الاشعري
من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق
وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا
بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا

مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة
والاخبارات والانشاآت اشهر اقول في وضع الاعتراض
المذكوران صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي
بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل
انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى
ربما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب
اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في القديم لشامول
المذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي
ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب
المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان
الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي
بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر
الاشارة اليه وما قال العلامة النيشابوري في
تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم
بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة
بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كلا قديم

نطق

نطق وسمع وبصر ولا آلة وجارحة كما انه ادرك وعلم من
غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي
فلا يلوم الا نفسه فان كلامه كتاب وكتابه صواب في قوله فصل
وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى
المشترك بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على
هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائما بالجسم وايضا
قوله فالكلام القديم الخ انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى
المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه
في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعلامة النيشابوري ومن قال ان
تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبه في اللوح المحفوظ راجع
الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي هي عليه
في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود
واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف
بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم
به المص حيث قال في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة

الثامنة عشر هو انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا القايلون

بقدم الكلام يحكمون بصحة وصفه والقايلون بحدوثه يحكمون

بامتناعه انتهى فنقول ان ارادوا بالتكلم ما ينافي السكوت

والافة اى القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون

الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح

وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى فى الازل وان ارادوا به كون

الشىء ذا كلام تعلق معه قدرة القائلة القايمة بذلك الشىء

كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به بمتكلم فى الازل كما قال الملة

فان تحقق الكلام فى الازل كان اتصافه تعالى به فى الازل

وان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا وان ارادوا

به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده

مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به فى الازل مستلزما

لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه

والحق ان التكلم الكالى هو المعنى الاخير وهو مستلزم

للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعرى ان الكلام القديم

الذى هو ضرورى فى اتصافه تعالى بالتكلم فى الازل انما

هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فى اطلاق لفظ

الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظى بناء على انه حقيقة فيه او

العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فى ما يعم اللفظ و

المعنى على ما مر ويجب ان يحمل العلم الاجمالى ليصح وصفه بالقدم

والوحدة كما هو المذهب الاشعرى وبالجملة صحة التحقيقات

الاربعة المذكورة فى تصحيح مذهب الاشعرى انما يكون باعتبار

رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالى الذى تحققه

بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمصنف لا ينكر ذلك التاويل بل

كلامه ليس الا فى عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل

اى الى التاويل المذكور من وجوه الاربعة

الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كالية ومن عبارات

وقعت فى الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قران مجيد فى

لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا فان

تينك الايتين تدلان على ان القرآن الذى هو كلام الله

نزل من العلم الى الغير فالمندرج فى العلم الاجمالى القديم

هو القرآن الذى كلام الله تعالى القديم باعتبار هذا الاندراج

وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف

بوتيق عند المعتزلة والمص كالايخفى ولما لم يكن انقطاع
الكلام فى المبحث المتعلق بالكلام فى علم الكلام اختصرنا
بما هو من تنقيح هذا المرام فان علمه عند الملك العلام
قايما بذات الله تعو وهو مكتوب الخ قد عرفت ان المراد
من ذلك القيام الاندراج فى علم الله المقدم على الايجاد
فان قيل يمكن ان يق ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور
العلمية بذاته تعو كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية
قايمة بذاته بدون تاثر ذاته تعو منه واستكماله تعو به قلت
هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته وصفاته ولم يقل به
الاشعرى ويمكن ان يق ان الاشعرى لم يقل بالتغاير فى الصفات
الكمالية واما فى غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام
الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون
الاشعرى قائلا بذلك القيام فان قيل هذا ينافى لقول
الاشعرى من ان الكلام النفسى امر واحد يتكثر بتكثر متعلقاته
كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة ان هذا الحكم انما
فى الكلام بمعنى التكلم او فى العلم الاجمالى بالكلام فعلى هذا

يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج فى العلم الاجمالى
والجواب ايضا ما ذكرناه اقول جواب صاحب المواقف
اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظى الذى ادعاه المجيب غير م عند الخصم وثانيهما ان
كلا من معنى الكلام الذى التزمهما المجيب حادث باعتبار
الوجود الخارجى وقديم باعتبار اندراجه فى علم الواجب
القديم فلا حاجة للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم
عند الخصم الى غيره ومن انكر كلامية ما بين دفتى
المصحف الخ مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة
كون ما بين دفتى المصحف كلام الله تعو حقيقة لا بالمجاز
فينبغى ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التاويل
الذى ذكره الشـ ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد التامل
يعرف حقيقته اعنى انه اشار بذلك القول الى انه يمكن
دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق كما هو الاشارة
اليه بل هو دال على ما هو صفة حقيقة الخ قد عرفت ما فيه
فذلك امر خارج عن طور العقل اقول ذلك انما

حقيقته

يكون خارجا عن ظرف العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار
الوجود العلمي او العقلي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه و
بهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة
احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى وهو كونه
تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما
والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب
القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه وبين المجرد القدسي وهو
القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى القلم الاعلى وثالثها التكلم
الذي هو القاء الواجب ما يحكم ويوجد بواسطة القلم الى
الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها
التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب الى النفوس المجردة
الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو
الانسانية لا باعتبار الوجود في عالم المثال او الملك
القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى
النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم
الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى
النفوس الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام

لايق

لايق به بمعنى ما به التكلم وهو ان الكذب اه اقول
وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام
بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام
بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني
وهو سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا
على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب قد
يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج
عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل
القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى يرجح الصدق
اه اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها
ايجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده
مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد والتعلق به بل
مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله
ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي
هو الصفة القايمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في
الاولين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف

فالظاهر ان الكذب في كلامه تعالى [illegible] الاراد بالقصد [illegible] [illegible] القصد القاء المعنى المقصود [illegible] الا الاعتقاد والنفس [illegible]

بشرط موجودا بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بهما بذاتها
قبل وجودها وهذا محال فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي ماهية
هو معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات
وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما تعرض
لها وجود من خارج فالاول تعالى لا ماهية له وذوات الماهيات
يفيض عليها الوجود منه تعالى فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم
وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي لها ماهيات فانها
ممكنة توجد به تعالى ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد
المقدمة ما محصله ان الواجب بما هو واجب الوجود يكون
بما هو هو هو بذاته ومعناه اما مقصور عليه لذاته فتلك
المعنى او لعلة فان كان حقيقة واجب الوجود لاجل نفسها
هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا
فلا يمكن ان توجد لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة
لهذا المعنى عن ذاتها بل عن غيرها فيكون وجودها الخاص
له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف
فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف

يكون

يكون تلك الماهية المجردة لذاتين والشيئان ان يكون اثنين
اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان
او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين
لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل
ما ليس له وجود الا وجود معنى ولا يتعلق بسبب خارج او حالة
خارجة فيما ذا نخالف فيه مثله فاذن لا يكون له مشارك في
معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري
مجراها لا يتعلق به حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل
انما كانت علة ليقوم الحقيقة موجودة فان الناطقي ليس
شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته
بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو نفس
واجب الوجود موجودا وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون
واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية
ما هو كالجنس والحال ما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا
اظهر فبين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول
تعالى لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب

له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا الكان لوجود ذلك الكثرة
سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل
او العرض والفصل والعرض لا يفيد ان مهية الجنس ولكنهما
يفيدان قوام وجود الجنس والعرض لا يفيد مهية النوع بل
يفيد قوام وجودها وحيث مهية الجنس او النوع الوجود
وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل فيه مد
يفيد مهية الجنس والعرض يفيد تمهية النوع فللوجود
الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او مهية نوعية
عرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود
النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فبين من هذا ان
الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي مهية اتفقية
لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود
بالذات وقال في الالهيات ان واجب الوجود
لذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولنورد على ما مر وجها
مختصرا وهو انه كان واجب الوجود يقتضي لذاته ولانه
واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا آ

لم

لم يصح ان يكون غير آ فلا يكون واجب الوجود بذاته
الا آ وان كان بسبب ما صار آ كان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره

م م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله رب العالمين
اعلم ان للقوم في اثبات هذه المسئلة العظمى مسالك احدها
مسلک الالهيين وهو ان يستدل بالنظر الى طبيعة الموجود
الذي هو موضوع علمهم وانه واجب او ممكن على اثباته تعالى
والطرق فيه كثيرة منها ان يقال ليس لطبيعة الموجود
من حيث هو موجود مبداء والا لزم تقدم الشيء على نفسه
وطبيعة الموجود بما هو ممكن له مبداء بديهة فطبيعة الموجود
بما هو موجود ليس طبيعة الموجود بما هو ممكن وهو المطلوب
ومنها ان يقال لا شک في تحقق طبيعة الموجود من غير نظر
الى خصوصيات الافراد فاما ان يتحقق في ضمن الواجب
اولا والاول يستلزم المطلوب والثاني يستلزم كون
الكل ممكنا ويلزم اما الانتهاء الى الواجب وتحقق
الواجب على تقدير عدمه لاستحالة الدور او التسلسل
وكلاهما محال ومنها ان يقال لو انحصر طبيعة الموجود في
الممكن لم يتحقق موجود اصلا بيان الملازمة انه على
هذا التقدير يكون تحقق الممكن اما بنفسه وهو محال بديهة

اوبغيره وذلک الغير ايضا ممکن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل
او يدور وعلى التقديرين يجوز انتفاء الاحاد باسرها بان لا
يوجد شيء منها ممكنا او جميع الممكنات الصرفة متناهية كانت
او غير متناهية في حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم
عليها بالبديهة فيلزم ان يكون وجود كل واحد منها غير
مستند الى سبب يرجح وجوده على عدمه وهو محال بيانه ان
الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع جميع
انحاء العدم وهذا في الممكنات الصرفة بدون الواجب غير
متحقق لجواز انتفاء كل منها في ضمن انتفاء الكل وهو ظ الى غير
ذلک من الطرق ثم انهم ينظرون فيما يلزم الوجوب على جهة اثباته
تعالى كما قال تعالى وتقدس شهد الله انه لا اله الا هو ثم على ساير صفاته
ثم منها على كيفية صدور افعاله واثاره واحدا بعد واحد حتى
يظهر عنه اول الصوادر وصدور الاثار على ترتيب الاشرف
فالاشرف وقد اشير الى هذا المسلک في الكتاب الالهي
بقوله سبحانه اولم يكف بربک انه على كل شيء شهيد وثانيها
مسلک المتكلمين الذين يقولون بكون علة الحاجة الى المؤثر

اما الحدوث مستقلا كما مر عند الجمهور او الامكان مع الحدوث
شرطا او شطرا فانهم يقولون بحدوث الاجسام واحوالها
وبطلان التسـ على وجود الواجب ثم بالنظر في احوال
الخليقة كالاحكام والاتقان وتخصيص بعض الممكنات
بالايجاد في وقت الى غير ذلك على ساير صفاته تعـ كالتوحيد
والعلم والارادة وغيرها وثانيها مسلك الحكماء الطبيعيين
فمنهم من يستدل بالنظر في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع
علمهم على وجود الواجب تعـ وتقريره انه لا شك
في وجود متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته اذ الحركة امر
ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك
اصلا لا في صفاته كالمتحرك في المقولات المشهورة ولا
في ذاته كالممكن المتحرك من الليسية الى الايسية دفعا
للدور والتسـ وهو الواجب تعـ وبعضهم يقول في الكبرى
ولا بد له من غاية هي اشرف من ذاته ويجب ان ينتهي الى غاية
لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسـ وهو الواجب
تعـ ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها انه

ان النفس الناطقة خارجة في كمالاتها من القوة الى الفعل
فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا
للدور والتسـ وهو الواجب تعـ وهذه الطريقة هي طريقة
ابرهيم الخليل على نبينا وعليه الصلوة والسلام حيث قال لا
احب الافلين ثم بالنظر في احوال المتحركات على صفاته
تعـ كما يستدلون من التلازم الواقع بين الاجسام القابلة
للحركات المستقيمة وبين الاجسام الغير القابلة لها ومن السماويين
اذ لم يكن احدهما علة للآخر يجب ان يكونا معلولي علة واحدة
على وحدة جاعلها وموجدها والا لجاز انفكاك بعضها عن
بعض وهو مستلزم للفساد والبطلان كما قال الله تعـ لو
كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ثم انهم وسموا منهج الالهيين
بطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه و
جعلوه اخصر واشرف واوثق من المنهجين الاخرين
اما كونه اخصر من الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على
اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه و
اما من الذي اعتبر فيه الحركة والتغير فلتوقفه على كون الحركة

مستدعية لمحرك غير المتحرك وعدم توقفه عليه واما كونه اشرف
فظاهر اذ المنظور في هذه الطريقة هو الوجود والموجود و
هو منبع كل شرافة ومصدر كل اضافة كما هو المشهور من ان الوجود
خير محض لا شر فيه بوجه من الوجوه بل مناط الشرور انما هو
العدم فقط واما كونه اوثق فلان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وهذا المنهج
كذلك بخلاف غيره فانه يستدل بالمعلول على العلة
وقد يستشكل وبقي انه ليس له تعالى علة وسبب اصلا
يستدل به عليه تعالى على سبيل البرهان اللمي بل هو
علة لجميع ما عداه فكل دليل يستند به على وجوده
تعالى يكون انيا لا محالة فلا فرق اذن بين الطرق
بكون البعض لميا والبعض الآخر انيا بل الكل اني و
قد تخلص عن هذا الاشكال بان المراد من كون هذا الطريق
لميا او استدلالا من العلة على المعلول كونه اشبه الاشياء
باللم في الوثوق بل يكاد ان يكون في مرتبته وهو الاستدلال
باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه

نظرا في طبيعة الموجود بما هو موجود وكذلك فان مفهوم الوجود
انما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته
تعالى فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا وهذا الجواب
وان كان حسنا بوجه لكنه مما لا يرتضيه العقل الصحيح والطبع
المستقيم كما لا يخفى وقال بعضهم في دفعه وجعله برهانا
لميا بان كون العالم مصنوعا علة لكون الواحد علة وصانعا
اي هو علة لهذا الوجود الرابط له تعالى لا الوجود في نفسه ثم
ينتقل الذهن منه الى الوجود في نفسه بالحدوث لا بالاكتساب
على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على
وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا
والوجود الرابطي معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة
لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا له كقولنا كل انسان حيوان
جسم ينتج كل انسان جسم فالحيوان الذي هو الحد الاوسط
علة لوجود هذا الجسم في الانسان لا انه علة لوجود الجسم
الامر بالعكس بناء على جزئيته له ويرد عليه ان النظر على هذا
التوجيه ليس مقصورا على طبيعة الموجود نفسها بل صار

هذا التوجيه ليس مقصورا على طبيعة الموجود بل ايضا استدلالا
بحال المخلوق على الخالق كما يكون كذلك في الطريقين الاخيرين فلا فرق
وايضا هذا التصرف يجري في جميع الدلائل الانية كما لا يخفى
على من له ادنى مسكة فما وجه التبعيض بكون بعض الدلائل لميا و
بعضها انيا بل كلها لمي وبعضهم يزعمون ان جميع الدلائل في
اثبات الواجب اني لكن منهج الالهيين في صفاته واحدا
لمي وغيره فيهما اني والترجيح انما يكون من هذه
الجهة ولا يخفى ايضا ما فيه لانه خلاف ظاهر كلام القوم
وقال بعضهم ان هذا الطريق لمي بخلاف غيره اذ هو استدلال
بحال مفهوم الموجود اعني كون طبيعة الموجود مشتملة على
فرد ممكن محتاج الى العلة على ان بعض الموجود واجب
لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الموجود
مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال
تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحالة الاولى ولا محذور
في ذلك ولا يخفى ان هذا التوجيه احسن من التوجيهات
السابقة ثم الاحسن ان يقال ان طبيعة الوجوب متاخرة عن

طبيعة

طبيعة الوجود لكونها نعتا لطبيعة الوجود وعارضة لها فيكون
الواجب بما هو واجب متاخرة بالذات عن الموجود بما هو موجود
صرح بذلك الشيخ وغيره في هذا الموضع واما قولهم الشيء ما لم يجب
لم يوجد فليس المراد منه ان اتصاف الشيء بصفة الوجوب متقدم
على تحققه ووجوده في الخارج والذهن بل المراد انه لم يتصف
في مرتبة التحقق وجوده بالوجوب لم يمكن ان يتصف بالوجود
اذا عرفت هذا فحصول الاستدلال بالموجود بما هو موجود و
ان له فردا في الخارج على الواجب بما هو واجب وان له فردا
خارجيا استدلال لمي من العلة على المعلول ولا يتوهم انه
لان م يلزم ح ان يكون الواجب معلولا لشئ لان اللازم على هذا التقدير
ليس الا تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب ولا محذور
فيه اصلا اذ ذاته تعالى من حيث انه مبدا للاثار فرد للموجود
والوجود ومن جهة انه منشأ الوثاقة الوجود فرد للواجب
والاعتبار الاول متقدم بالذات على الاعتبار الثاني
كما يقال في تقدم الوجود على ساير الصفات وفي تقدم
العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الموجود بما هو موجود

متقدم على جميع الاشياء والاعتبارات بالذات ولذا جعل
موضوع الحكمة المطلقة والفلسفة الاولى واما قول الشيخ
انه لا برهان عليه فمعناه ان هو البرهان على كل شيء فالمراد انه لا برهان
على ذاته من غيره لا ان ذاته تعالى باعتبار ليس برهانا على نفسه
باعتبار آخر او بعض صفاته ليس برهانا على بعض آخر
بل هو الشهيد عليه كما على غيره فان قلت قد اخذتم في
الدليل وجود الممكن كما في ساير الطرق قلنا فرق بين
اخذ الشيء على سبيل الاحتمال والتجويز وبين اخذه على
سبيل الاذعان والتحقيق ونحن قد اخذنا في الدليل وجود
الممكن على سبيل الاذعان والتصديق بوجود الممكن او الحادث
او لا ثم الاشتغال منهما الى وجوده معه كما في ساير الطرق
ثم ان هذه البراهين يتوقف على انه ليس احد طرفي
الممكن راجحا على الاخر لذاته رجحانا غير منته الى حد الوجوب
الوجوب اذ على هذا التقدير لا يلزم وجود الواجب
بل يلزم وجود ممكن راجح وجوده على عدمه ولا يظهر استحالته
بالنظر الاولى اذ اللازم ترجح الراجح لا الترجيح بلا مرجح

ولهم

ولهم في بيانه وجوه والاحسن ان يقال انه على تقدير وجوده بالرجحان
يكون متصفا بالوجود لا انه عينه ويكون الذات منشاء رجحانه لان الاتصاف
فرع فيكون علة اذ لا يكون العلة الا ما يترجح المعلول به فيكون علة لاتصاف
نفسه بالوجود فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه اذ المفيض للوجود
لا بد ان يكون موجودا اولا بالضرورة ولما فرض عدم بلوغه الى حد الوجوب
يجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز مع بقائه كان بالغا
حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه هف فيجوز عدمه من غير سبب
اي يلزم جواز انعدام الوجوب من غير سبب يقتضيه وهذا معنى
كلام المعترض الثاني لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبداها
ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش او
اما صحة عدمه بنفسه وهذا افحش انتهى كلامه واعلم انا قد اقتفينا
اثار المتاخرين في ابطال هذا الاحتمال بالبرهان واما المتقدمون
فلم ينقدوحوا عن ابطاله به اذ هو عندهم بديهي البطلان ولا يحتاج
الى البيان فلنقتصر على هذا القدر من المقال لئلا ينجر الى الملال هذا
ما حررته وجمعته بحسب التماس بعض الاخوان على سبيل الاستعجال
والله المستعان في كل حال وانا العبد المذنب المستوثق بعفو

الموجود مبد

